

EL ÚLTIMO PARCOURS DE RICOEUR

Domenico Jervolino
Instituto Filosófico de Nápoles

Resumen

El artículo presenta una visión global del pensamiento de Paul Ricoeur, con especial atención a sus fecundos años de vejez. La noción de “hombre capaz” en la que Ricoeur profundiza en tres de sus últimas obras, *Soi-même comme un autre*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *Parcours de la reconnaissance*, en realidad está presente en todo su pensamiento, desde las obras de juventud. Junto con esta noción central van apareciendo otros conceptos que conforman el largo itinerario de la filosofía de Paul Ricoeur: finitud, atestación, reconocimiento.

Palabras clave: Último Ricoeur, hombre capaz, finitud, atestación, reconocimiento.

Abstract

This article presents a global vision of Paul Ricoeur's thoughts, with special attention being focused on his productive old age. The notion of a “capable man” in which Ricoeur argues further in three of his last works, *Soi-même comme un autre*, *mémoire, l'histoire, l'oubli*, *Parcours of reconnaissance*, is in fact in all of his thoughts including those from his youth. Other concepts, along with this central notion constitute the long itinerar of Paul Ricoeur's philosophy: finite condition, attestation, recognition.

Keywords: Last Ricoeur, a capable man, finite condition, attestation, recognition.

Paul Ricoeur nos dejó el 20 de mayo de 2005. Su largo camino de *homo viator* y de filósofo itinerante se detuvo. Fiel a su vocación filosófica, permaneció vivo hasta su muerte, como él lo deseaba, ofreciéndonos aún, en sus fecundos años de vejez, nuevos regalos del pensamiento. Diez años después de *Soi-même comme un autre*, que le parecía como una

Recibido: 11/09/07. Aceptado: 21/11/07.

recapitulación del nudo esencial de su investigación, la gran “navegación” de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹; y todavía muchas recopilaciones de ensayos, de artículos, de meditaciones bíblicas, de diálogos, de entrevistas y de cursos; Por último *Parcours de la reconnaissance* en 2004.

El autor mismo indicó la noción de “hombre capaz” en tanto que hilo conductor “sutil pero continuo” de toda su obra, en la variedad de sus aproximaciones y de sus desarrollos², para comenzar por la fenomenología de la voluntad de su juventud —el “yo puedo” que me constituye en tanto que voluntad siempre vinculada a lo involuntario de la naturaleza— hasta la recapitulación de los múltiples modos en que el sí se recoge en la dialéctica ininterrumpida entre la inmediatez y la reflexión, la mismidad propia del modo de ser de las cosas y el ser sí-mismo de las personas, el sí y su otro (o más bien las formas, incluso múltiples, de la alteridad).

Un sí que no es una posesión aferrada del yo en primera persona, sino que es el pronombre reflexivo omnipersonal *sí* que coincide finalmente con la condición, asumida por el acto a la vez pobre y real de la reflexión filosófica, de los seres humanos actuantes y sufrientes.

Siguiendo el hilo conductor ofrecido por Ricoeur mismo, he propuesto en otra parte³ entrever en la obra del filósofo una suerte de movimiento en espiral: una primera antropología filosófica en la *Philosophie de la volonté*, últimamente retomada bajo un ángulo nuevo (en obras de los años 1990 y 2000) después de un largo rodeo a través del universo del lenguaje (del que a decir verdad una hermenéutica no sale nunca, no porque todo sea lenguaje, sino porque todo requiere ser dicho en el lenguaje, hasta el límite supremo de lo indecible como horizonte último).

¹ P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000. (En adelante, MHO). La imagen de la navegación, que prolonga a la de la “vía larga”, es utilizada por Ricoeur mismo a propósito de esta obra.

² Cf. D. Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, París, Ellipses, 2002, p. 43-45. Esto se produjo de modo explícito solamente en textos bastante recientes, como por ejemplo en el discurso mantenido con ocasión de la aceptación del Premio Balzan en 1999, que en la mayor parte coincide con la “Lectio magistralis” de Barcelona (24 de abril de 2001), publicada como apéndice en *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, op. cit., p. 75-91; en la entrevista con F. Azouvi, “Paul Ricoeur: un parcours philosophique”, in *Magazine littéraire*, septiembre de 2000, pp. 20-26, y en el prefacio al libro del joven investigador italiano: “Promenade au fil d'un chemin” in F. Turollo, *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricoeur*, Padoue, Il Poligrafo, 2000, p. 15-20.

³ Cf. *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, op. cit., p. 47 sqq.

Al interior de este movimiento en espiral, el sentido global de la obra no permanece idéntico a sí mismo sino que se enriquece en el paso de la antropología del *hombre falible* al del *hombre capaz*. Es sin embargo verdad que algo se pierde en este crecimiento: lo que se pierde es, según confesión del autor mismo⁴, la obsesión de la falta. Eso no significa que por tanto pierda de vista el problema del mal, que por el contrario guarda todo su carácter enigmático. Pues una filosofía de la culpabilidad —con su búsqueda obsesiva de la responsabilidad— es reemplazada por una filosofía de la compasión, una actitud universal de *pietas erga homines*.

El *hombre capaz* es un conjunto plural de poderes que nos pertenecen y nos constituyen en tanto que humanos que no son objetos de *episteme* (de demostración científica), sino que son *atestados* por la conciencia de ser nosotros mismos esta persona que es “capaz de...”. La “atestación” puede ser puesta en cuestión por una “sospecha”, pero aquella no puede ser confirmada o vencida sino sobre la base de atestaciones más creíbles.

Ricoeur emplea en tanto que sinónimos *el hombre capaz o el hombre actuante*. Pero *el hombre capaz o actuante* experimenta siempre la exigencia de decirse, el acto de decir siendo él también una forma de acción. Nuestra acción se inserta siempre, igualmente, en un orden simbólico que compartimos con los otros (y, en el límite, con la humanidad en su totalidad), como al mismo tiempo ella vuelve sobre sí misma, reflexiona. Este retorno a sí es la única constitución del sí que nuestra condición finita y contingente nos permite, pero al mismo tiempo la filosofía es necesariamente reflexiva. Hay un vínculo inevitable que es la reflexividad inmanente del lenguaje, incluso cuando toda filosofía de la conciencia o del sujeto es consumada o excluida.

El retorno a sí (esta conquista del acto que es nuestro en el sentido más íntimo) no hace más que uno, en Ricoeur, con una crítica de la inmediatez: es siempre una desviación, un *rodeo*, no es jamás un acto puro, autotransparente y autorcreativo. Pero es afirmación de sí, encarnada, sobre el fondo de ser en el que somos situados pero con el cual no coincidimos más que en parte; esta afirmación es plural y abierta a los otros y al mundo. Yo soy un ser humano, cuerpo viviente en la comunidad de los humanos y sobre el fondo de naturaleza. Yo soy esfuerzo y deseo de ser, *conatus*, *appetitus*, *energeia-dynamis*, *essentia actuosa*. Es preciso entonces volver a leer las páginas de Ricoeur sobre la iniciativa en tanto que capacidad que hace presente, que opera la mediación entre el espacio de experiencia y las expectativas del futuro, y que impide la clausura del

⁴ Cf. RF, p. 37.

pasado y la fuga hacia el porvenir. Es necesario volver a leer también las páginas sobre el cuerpo propio en tanto que unidad de pasividad y de actividad, y su tentativa prudente de captar el valor ontológico del sí sobre la base de la reinterpretación de la tradición metafísica a partir del primado del acto más que de la sustancia.

El renunciamiento a la *hybris* de la reflexión total y del saber absoluto abre la vía a una afirmación de la positividad alegre de la existencia. Es, en el último parágrafo de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, el tema de la liberación de la memoria en tanto que aquella sigue siendo una forma del cuidado, en la despreocupación, cuyos humildes maestros —siguiendo una página espléndida del Evangelio comentada por Kierkegaard— son los lirios de los campos y las aves del cielo. Los lirios, que no hilan ni tejen, y que sin embargo están vestidos más espléndidamente que el rey Salomón en toda su gloria; las aves que no siembran, ni cosechan, ni almacenan provisiones en los graneros, y que sin embargo no tienen razón para preocuparse por su porvenir. Así el hombre deberá aprender a comprender que más que toda posesión y que todo ornamento, es el simple hecho de existir en tanto que seres humanos, la existencia en tanto que don gratuito, que es verdaderamente magnífico⁵. Ricoeur continúa su comentario, citando el Dicho de la sabiduría del Cantar de los Cantares: “El amor es tan fuerte como la muerte”. La vida y el amor son tan fuertes como la muerte, en una tensión que coincide con la existencia misma. Tan fuertes, no más fuertes. No escapamos a nuestra finitud. Haber entrevisto el horizonte escatológico (que pertenece al orden de lo optativo) de esta despreocupación divina no nos aleja de nuestra condición histórica de hombres actuantes y sufrientes, heridos al respecto por toda voluntad de poderío, pero siempre capaces de renovar nuestro compromiso y nuestra responsabilidad. Escuchemos las últimas palabras con las que acaba la fenomenología hermenéutica de la memoria, de la historia, del olvido: “Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento”⁶.

En mi opinión el paradigma de esta finitud y de este inacabamiento es la traducción en su valencia ética y ontológica. La traducción como ejercicio de la hospitalidad del lenguaje (*langagière*), modelo de toda forma de hospitalidad, paradigma de la humanidad plural que nos pertenece y que compartimos con los otros. Las pocas páginas que Ricoeur consagró a la traducción —en mi opinión— más importante para la comprensión

⁵ MHO, p. 655.

⁶ MHO, p. 656.

de su obra que lo que la amplitud de la pequeña compilación *Sur la traduction*⁷ deja sospechar.

Finalmente, el trabajo de reconocimiento de nosotros mismos y de los otros al que Ricoeur nos llama es un trabajo de traducción.

El *Parcours de la reconnaissance* nace —a confesión del mismo filósofo— de un sentimiento de perplejidad concerniente al estatuto semántico del término “reconocimiento”. La falta de una teoría del reconocimiento en el plano filosófico hace contraste con la coherencia que permite a este término figurar como unidad lexical única en los diccionarios según una multiplicad de acepciones que hacen, sin embargo, una polisemia regulada. De donde la apuesta de conferir a las ocurrencias filosóficas del término una semejante polisemia regulada, digna de corresponder a la del plano lexical.

Es la razón de un recorrido —una vez más una metáfora de viaje—, de un trayecto filosófico, que parte del reconocimiento como identificación para llegar al reconocimiento mutuo, pasando por el reconocimiento de sí mismo. Es una dinámica que dirige la reflexión de la voz activa a la voz pasiva del verbo reconocer: yo reconozco activamente algo, personas, a mí mismo; yo pido ser reconocido por los otros, hasta la ecuación final reconocimiento – gratitud.

Son finalmente las tres cumbres del pensamiento que Ricoeur llama kantiano, bergsonian, hegeliano. Pero es toda la historia de la filosofía que es convocada en este recorrido, desde sus orígenes griegos hasta la fenomenología contemporánea; y al mismo tiempo en estos tres estudios se abre una nueva vía para las filosofías del futuro, dejando —me gusta pensar: dejando sobre todo a los jóvenes filósofos del nuevo siglo— una verdadera “invitación a filosofar”, a la altura de las grandes invitaciones (perdidas) de la que nos habla la historia de la filosofía antigua: el *Protreptikon* de Aristóteles, el *Hortensius* de Cicerón (cuya lectura inspira al joven Agustín con el amor de la sabiduría).

A lo largo de la obra el reconocimiento es expuesto al riesgo del desconocimiento. Es una vez más en las páginas de esta obra que encuentro de nuevo la marca de nuestra finitud incontorneable pero fecunda de la afirmación del *acto* que nos coloca en el ser. Es en la meditación sobre el “cambio” y el tiempo con el que termina el primer estudio⁸; es en

⁷ Cf. *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004. Ver mi artículo “La question de l’unité de l’oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction”, in *Archives de Philosophie*, n° 4, hiver 2004, p. 659-668.

⁸ *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004, p. 96 *sqq.*, (en adelante, PR).

la reflexión sobre la “cara sombreada de la promesa”⁹ —paradigma de la ipseidad de reconocerse a sí mismo— y sobre la asunción de nuestra fragilidad, hacia el fin del segundo estudio. Es finalmente en la dialéctica de la disimetría y de la mutualidad en el nivel de las relaciones “entre” el yo y el otro. A lo largo de la obra, el reconocimiento es expuesto al riesgo del desconocimiento, hasta la forma más sutil y secreta de desconocimiento que es el olvido de la asimetría originaria de la relación entre el yo y el otro. La preocupación de Ricoeur, a este respecto, es integrar la disimetría a la mutualidad.

Por otra parte, el reconocimiento es también conflicto, lucha. Pero el conflicto entre los sujetos no es planteado necesariamente bajo el signo de una agresividad irreductible. Al contrario, es del conflicto que nace el reconocimiento mutuo.

Este tema hegeliano es bien conocido (se trata del célebre pasaje de la dialéctica del amo y del esclavo en la *Fenomenología del espíritu* de 1807). El amo tiene necesidad del esclavo y depende de él para poder satisfacer sus necesidades, de suerte que al final no hay diferencia entre las dos conciencias. Es porque el resultado de la lucha por el reconocimiento, en la *Fenomenología del espíritu*, es el estoicismo: en el estoicismo, el emperador y el esclavo son filósofos, los dos dicen “pensamos”, mas en esta indiferencia lo real se disuelve – y por tanto del estoicismo se pasa al escepticismo. Este modo de pensar es fascinante para los recursos del espíritu que Hegel pone en lugar, toda vez que tiene la carencia no sólo de permanecer al interior de una dialéctica de figuras puramente ideales, sino también de conducir a una suerte de impas, o aún, en lenguaje hegeliano, a una suerte de reivindicación infinita, a una *conciencia desgraciada*, nunca satisfecha, buscándose todo el tiempo sin nunca encontrarse. Esta búsqueda de identidad y de reconocimiento es a pesar de todo incontorneable, al punto que es retomada y aclarada en los últimos desarrollos de la Escuela de Francfort¹⁰. La intuición de Ricoeur consiste en decir que: el conflicto entre las subjetividades no es la última palabra, el reconocimiento mutuo puede ser buscado en otra parte; del lado del don¹¹. En efecto, como lo ha puesto en evidencia una

⁹ PR, p. 194 *sqq.*

¹⁰ Cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Grammatik sozialer Konflikte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992.

¹¹ Cf. P. Ricoeur, “La lutte pour la reconnaissance et l’économie du don”, in M. Agis Villaverde et al. (éd.), *Hermenéutica y responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, 2005, p. 17-27, 29-38. “Remontando más allá de esta obra total, admirable de la *Fenomenología del espíritu*, esta el período de Iena,

basta literatura antropológica, a semejanza de Marcel Mauss, en el seno de las sociedades primitivas el don y su intercambio contribuyen a la formación de una compleja red de vínculos sociales. ¿Por qué el don debe ser devuelto? Los antropólogos responden que el don simboliza una forma mágica que debe ser puesta en circulación. Según Ricoeur, esta respuesta es insuficiente, pues condenaría al discurso sobre el don a permanecer en un cuadro pre-moderno. Lo que es necesario buscar, por el contrario, es un sentido no-mágico del don, que es justamente el reconocimiento mutuo: yo doy, pues dando ofrezco algo de mí mismo y espero ser reconocido por aquel a quien doy. El don es siempre símbolo, pero ya no en un sentido mágico. Al contrario, es símbolo de una humanidad que se expresa en el otro u en mí, y en nuestra relación mutua. El don ejemplar es entonces aquel que no tiene precio, tal como la verdad que Sócrates, a diferencia de los sofistas, enseñaba gratuitamente¹². En otro lenguaje, esta gratuidad nos recuerda que hay *bienes comunes* de la humanidad que no pertenecen solamente al orden físico (por ejemplo, el agua que bebemos o el aire que respiramos, más generalmente el entorno que representa el presupuesto –hoy amenazado– de una “vida buena” en nuestro planeta, para nosotros y para las generaciones por venir), sino también al orden moral, tales como la verdad y el lenguaje.

Respondiendo por mi parte a Ricoeur *diré que el don de las lenguas es el don no-mágico* que deviene un momento fundamental y básico del vínculo social, puesto que nos permite formar parte de la humanidad gracias, a la vez, al don de la lengua *materna* y al don recíproco de las lenguas que se realizan en la *traducción* por la práctica de la *hospitalidad del lenguaje*.

seguí los trabajos de otra generación de investigadores que, en obras fragmentarias, inacabadas, ponen en marcha la idea de la lucha para el reconocimiento pero con un horizonte mucho más prometedor de desarrollos que van más allá de este tipo de cierre que acabo de mencionar sobre el estoicismo y el escepticismo. En estos escritos y sobre todo en su puesta al día en Alemannia, básicamente entorno a jóvenes investigadores, y también en Louvain-la-neuve entorno a Taminiaux, la idea que si espone en general es la siguiente: si nos quedamos solamente en el horizonte de la lucha por el reconocimiento, crearemos una petición insatiable, una especie de nueva conciencia desdichada, una reivindicación eterna. Por lo que me he planteado la cuestión que si no teníamos además, en nuestra experiencia cotidiana, la experiencia de ser reconocidos en un intercambio que es precisamente lo intercambio del don. Hago pues un intento cuyo éxito desconozco pero, sin embargo, estoy seguro de que resultará fecundo, para completar y corregir la idea finalmente violenta de lucha por la idea no violenta de don” (p. 30).

¹² Cf. M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002.

Don originario, pues nos es ofrecido gratuitamente con nuestra inserción entre los humanos, antes incluso de todo contrato social – para establecer un contrato es preciso, evidentemente, el entendimiento mutuo. Se trata, evidentemente, de un “antes” en sentido trascendental, en tanto que condición de posibilidad *a priori*. Un antes que no implica una visión irénica de la vida en común, sino que al contrario se enfrenta a la dolorosa facticidad de la violencia y de la dominación, y que atestigua en su primacía una dignidad igual, en principio, de los seres humanos en tanto tales, permitiendo a la palabra oponerse a la violencia y a la dominación. Es un antes que no niega el conflicto, ni tiende a suprimirlo: su ambición, alta y humilde a la vez, desprovista de garantías de éxito, pero necesaria moralmente para conservar una esperanza de sentido en el vivir en común de los hombres, es la de hacer posible una gestión no-violenta de los conflictos que formar parte de la vida, *combattir*, para usar un lenguaje de ecos kantiano, el *mal radical* que es la violencia actuante en la historia, y reivindicar contra ella la dignidad moral originaria del humano en tanto que tal, la humanidad de los humanos en tanto que viviente provistos de *logos*.

Concluamos escuchando a Ricoeur. “Es en el ‘entre’ de la expresión ‘entre protagonistas del intercambio’ que se concentra la dialéctica de la disimetría entre el yo y el otro y la mutualidad de sus relaciones. Y es la plena significación de este ‘entre’ que contribuye a la integración de la disimetría a la mutualidad en el intercambio de los dones. La confesión de la disimetría amenazada por el olvido viene, en primera instancia, a recordar el carácter irremplazable de cada uno de los compañeros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio de esta confesión: protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusionada, sean en el amor, en la amistad y la fraternidad a escala comunitaria y cosmopolita; una justa distancia es preservada en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto a la intimidad. Por último, la gratitud, última forma de reconocimiento examinado en esta obra, recibe de la dialéctica entre la disimetría y la mutualidad un exceso de sentido. Hemos visto en el recibir el término bisagra entre el dar y el devolver; en el recibir, lugar de la gratitud, la disimetría entre el donador y el donatario es dos veces afirmada; distinto es aquel que da y aquel que recibe; distinto es aquel que recibe y aquel que devuelve. Es en el acto de recibir y en la gratitud que suscita que esta doble alteridad se conserva”¹³.

¹³ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004, pp. 376-377.

El carácter irremplazable de cada uno, la justa distancia que integra el respeto a la intimidad, una doble alteridad por preservar... Una vez más Ricoeur nos dice, como en su primera antropología (con Maine de Biran): *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*.

Traductor del italiano:
Patricio Mena Malet